Une technique d'engrangement, un symbole perché

Le grenier fortifié Nord-africain

A technique of garnering, a perched symbol: the North african fortified granary

Marie-Christine Delaigue, Jorge Onrubia Pintado, Youssef Bokbot et Abdessalam Amarir

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/tc/5875>

DOI : 10.4000/tc.5875

ISBN : 1952-420X

ISSN : 1952-420X

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2011

Pagination : 182-201

ISBN : 978-2-7351-1437-5

ISSN : 0248-6016

Référence électronique

Marie-Christine Delaigue, Jorge Onrubia Pintado, Youssef Bokbot et Abdessalam Amarir, « Une technique d'engrangement, un symbole perché », *Techniques & Culture* [En ligne], 57 | 2011, mis en ligne le 30 juin 2012, consulté le 29 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/tc/5875> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/tc.5875>

**M.-C. Delaigue, J. Onrubia Pintado,
Y. Bokbot, A. Amarir**

Université de Grenade ; Université de Castilla la Mancha ;
Institut National des Sciences de l'Archéologie et du patrimoine ;
Ministère de la culture (Settat)
mdelaigue@ugr.es, Jorge.Onrubia@uclm.es,
bokbotyoussef@yahoo.fr, abamarir@yahoo.fr

Techniques & Culture 57, 2011/2 : 182 -201

UNE TECHNIQUE D'ENGRANGEMENT, UN SYMBOLE PERCHÉ

Le grenier fortifié nord-africain

Les greniers fortifiés nord-africains, encore appelés dans la littérature ethnographique d'expression française greniers collectifs voire greniers-citadelles, ont été un sujet de choix pour l'anthropologie maghrébine. Attestés de la Libye au Maroc (Figure 1), ils ont fait l'objet de nombreux travaux qui s'appliquèrent à en préciser la localisation, à dresser les typologies régionales des constructions et à retracer les grandes lignes d'évolution de l'institution ou à décrire, enfin, les particularités liées au mode de constitution et de gestion des réserves alimentaires que ces entrepôts matérialisaient¹. Celui-ci, quelquefois esquissé sur des recueils coutumiers, a d'ailleurs été un sujet d'étude prioritaire et récurrent des ethnologues et sociologues de la période coloniale, car il représentait, dans leur esprit, l'un des sommets juridiques et institutionnels de ce lieu commun qu'étaient le « génie berbère » et son égalitarisme hypertrophié. Ainsi les quelques textes de l'époque coloniale qui ont vocation de généralisation sont imprégnés des préjugés de cette époque (Adam 1951 ; Montagne 1929). Quant aux autres approches, soit elles prennent en compte une région toute entière, soit elles utilisent les documents écrits d'un lieu sans toujours faire l'effort de les resituer dans le contexte de la culture matérielle locale. En fin de compte on ne connaît que de façon très vague et dans ses grandes lignes tant le rôle et le fonctionnement de cette institution que ses particularités locales. Il semblerait, en effet, qu'au-delà des notions générales d'impératifs de sécurité et de gestion communautaire, ces greniers doivent être compris dans un système social particulier, lui-même dépendant d'une histoire locale propre. Afin de tenter une interprétation rigoureuse, nous nous proposons de reprendre le problème en centrant les recherches sur des études de cas précis faisant une large place à la culture matérielle insérée dans une réflexion sur les groupes sociaux

© M.-C. Delaigue

Afrique du Nord
Carte de répartition
des greniers fortifiés.
(Fig. 1)

identitaire et symbolique qu'économique, qu'ont pu jouer les greniers dans chaque cas. Mais un premier écueil attend l'anthropologue des techniques : la plupart des greniers fortifiés sont aujourd'hui abandonnés et, hormis une utilisation résiduelle, ne sont plus, dans le meilleur des cas, que des « objets » touristiques. Sans possibilité d'observation directe, le chercheur ne peut travailler que sur des documents de « seconde main » pour lesquels la question de la validité des récits, les contradictions entre discours et pratiques n'apparaissent pas aisément. Néanmoins, en tenant compte de ces problèmes, il est possible de procéder aujourd'hui à des études fines : microhistoire de cas (pour lesquels il s'avère indispensable d'avoir recours à des techniques archéologiques, afin de retracer l'évolution des bâtis parallèlement à celle de la société), croisement des témoignages et appel à de multiples approches (enquêtes orales et ethnohistoriques grâce aux archives familiales). C'est en multipliant les « regards » sur l'*agadir* qu'il sera possible de comprendre les enjeux représentés par cette institution et les systèmes techniques qui la fondent. Nous pourrions alors mettre en évidence les relations qu'entretiennent milieu naturel, techniques, structures économiques et sociales et systèmes symboliques. Ce sont précisément les résultats préliminaires d'une telle démarche que nous nous proposons de montrer dans cet article.

Le choix du Sud-Ouest du Maroc, comme terrain de recherche privilégié, s'impose dans toute tentative d'analyse technologique des greniers fortifiés Nord-africains. En effet, c'est ici que ces structures, localement nommées *igudar* (sing. *agadir*) ou *ighrem*, ont connu la dispersion la plus considérable, le nombre d'exemplaires le plus élevé ou, enfin, le plus large éventail de variantes morphologiques. Au sein de cet important ensemble, nous avons choisi d'axer notre étude sur deux *igudar* du versant saharien de l'Anti-Atlas, situés dans la même oasis, celle d'Amtudi : Uggluy et Id Ayssa (Delaigue & al. 2006²). Pour cela nous avons procédé à deux types d'enquêtes : l'une archéologique (plans des édifices, analyse des structures muraires, typologies des cellules et inventaire du matériel) nous a permis de restituer les techniques de construction et l'histoire du bâti ; l'autre,

qui ont construit et utilisé ces greniers. En ce sens, l'étude des techniques mises en œuvre dans le grenier doit prendre en compte leur médiation entre nature et culture, leur efficacité sociale ainsi que les enjeux et tensions propres aux conditions de leur fonctionnement. Cette analyse, placée dans une perspective historique, se révèle indispensable pour préciser la dynamique des rôles tant

ethnographique, met en œuvre à la fois des enquêtes individuelles, auprès de personnes âgées ayant connu les greniers en fonctionnement, et des enquêtes collectives, de façon à situer dans la société le poids des techniques de construction et de conservation. Enfin, nous avons eu la chance de pouvoir comparer ces données avec celles qui procèdent d'archives locales entreposées dans le grenier d'Id Ayssa et, ce faisant, de mesurer le décalage entre discours et pratiques. Le croisement de ces données nous a permis d'insérer les techniques de conservation dans la chaîne opératoire des différents gestes qui conduisent de la production à la conservation des denrées, et de mieux cerner les enjeux de l'*agadir* dans la structure sociale qui l'a produit et utilisé.

La technique comme médiateur entre nature et culture

En milieu aride, dans lequel s'insère l'oasis, la survie du groupe est assurée essentiellement grâce à la mise en pratique de deux techniques qui servent de médiateurs entre nature et culture : l'une est une technique de production à partir de la gestion des ressources hydriques, une source au débit continu dont le flux est aménagé pour irriguer par gravité les minuscules parcelles qui constituent le terroir (*targa*) ainsi vivifié ; l'autre tient à la conservation des récoltes dans le grenier.

La présence d'eau souterraine et les aménagements de son flux sont, dans ce milieu désertique, la condition essentielle à l'implantation et au développement de groupes humains. La valeur de la terre, on le sait, lui est subordonnée ; sans eau il n'y a pas de récolte possible. D'ailleurs les droits d'eau sont indépendants de la propriété de la terre et sont l'objet de tout type de transactions.

Nous ne présenterons pas ici les techniques d'irrigation, bien connues dans d'autres régions³ ; nous nous contenterons de souligner quelques caractéristiques de son efficacité sociale. Les techniques liées à l'eau mettent en jeu pratiquement toute la société, dans la mesure où la répartition du flux est cyclique (la rotation s'effectue sur vingt-huit jours) et est organisée en fonction des groupes lignagers qui résident dans les villages de l'oasis et possèdent des tours d'eau (*tirmt*) calculés en temps et non pas en fonction de la topographie du territoire (d'amont en aval du domaine irrigué ou vice versa). Toutefois, les propriétés des lignages ne sont pas totalement dispersées dans tout le terroir irrigué (*targa*) : on observe tout au long des canaux des regroupements des terres du groupe éponyme qui limitent ainsi les pertes d'eau. Dans ce système, les inévitables déperditions sont compensées par l'efficacité sociale : l'oasis est un support d'identité et la prise en charge par toute la communauté des travaux d'entretien et de réparation du réseau de canaux (Figure 2) renforce la cohésion des villageois autour de l'élément commun, la *targa* ; néanmoins, elle est aussi l'objet de tensions entre les groupes.

En effet, la concentration des terres et des tours d'eau au sein d'un groupe témoigne de sa lutte pour garantir sa survie et représente un enjeu de pouvoir : la mainmise d'une famille sur des parts de tours d'eau finit par donner au tour son nom, reflet de sa puissance.

Au-delà du périmètre des terres irriguées s'étendent, dans la plaine (Figure 3) et sur les plateaux de ce contrefort de l'Atlas, les champs qui sont cultivés sous pluie (*lbūr*) : c'est en novembre, au moment des premières pluies, que la décision est prise de les semer ou non.

© M.-C. Delaigue

Réparations du canal d'irrigation à Id Ayssa

En 2003, le canal a besoin de réparations urgentes et tous les hommes du village se sont organisés pour le réparer. (Fig. 2)

Ces terres relèvent d'une juridiction particulière : elles ne peuvent être appropriées et leurs exploitants ne jouissent que de l'usufruit. Le *lbār* n'est vivifié que par le travail⁴ ; une fois abandonnée, la parcelle est à nouveau considérée comme terre commune. La rentabilité de ces terres sèches est liée aux aléas climatiques et à la capacité de travail de la famille, mais l'unique récolte annuelle d'orge qu'elles produisent permet, lorsque la pluviométrie est suffisante, de réduire les différences économiques entre les villageois. En effet, la production d'orge du *lbār* représente au moins les 4/5^e de la production de cette céréale sur tout le territoire. Ces proportions montrent bien que le rendement des terres irriguées ne peut assurer à lui seul la survie.

L'agriculture, qu'elle soit produite sur les terres irriguées ou non, est essentiellement vivrière. Le *lbār* fournit surtout de l'orge, céréale de première importance dans l'alimentation⁵ puisque la consommation quotidienne d'un adulte varie entre 800 g et 1,5 kg ce qui couvre déjà ses besoins caloriques journaliers ; l'orge est préférée au blé, car sa paille est donnée aux animaux ce qui n'est pas le cas du blé ; néanmoins, depuis quelques années, on en sème un peu dans la partie basse du *lbār*. Dans la targa (Figure 4) on cultive tout un éventail de légumes (navets, carottes, oignons, Calebasses, ...) et de fruits (abricots, grenades, dattes, ... dont les arbres sont situés en périphérie des parcelles) nécessaires à l'équilibre alimentaire, ainsi que des céréales (orge et maïs en alternance, six mois d'orge pour deux fois trois mois de maïs⁶) et de la luzerne pour les animaux. En plus de cette agriculture de subsistance, un complément alimentaire est fourni dans toutes les maisonnettes par quelques têtes de petits bétails (chèvres) et parfois par une vache ou deux en stabulation. Ces animaux assurent de plus une réserve en cas de nécessité dans la mesure où l'on peut toujours vendre l'une des bêtes⁷.

La possession d'un cheptel marque des différences économiques importantes entre les villageois. Les propriétaires de vastes troupeaux composés de plusieurs centaines de chèvres et moutons ainsi que de chameaux vivent tous dans le premier village à l'entrée de la gorge. Leurs animaux sont exclusivement destinés à la vente, hormis la portion réservée à la reproduction. Ces familles de transhumants sont considérées comme les plus aisées de l'oasis. Aujourd'hui, il faudrait aussi prendre en compte les subsides envoyés par les émigrés, car la plupart des familles comptent au moins un membre qui a émigré et leur fait parvenir de l'argent.

Ce rapide résumé des productions mises en œuvre dans l'oasis montre l'existence aléatoire de surplus grâce à de bonnes récoltes ou à l'élevage. Une partie de ces surplus pouvait être vendue dans les souks, notamment celui de Sūq tñin w Adday à une demie journée de marche. Mais la nécessité de faire face à d'éventuelles années de pénurie, due aux aléas climatiques ou politiques – dans un contexte historique de perpétuelle insécurité jusqu'à l'instauration du Protectorat – a amené la population à constituer des réserves inexpugnables tant par le type de construction que par le système juridique et culturel dont elle a investi ce grenier fortifié qu'est l'*agadir*.

L'*agadir*, on l'a dit, correspond à deux registres de techniques : celles mises en œuvre pour sa propre construction et celles qui sont liées à la conservation, non seulement des récoltes mais aussi de divers biens auxquels les propriétaires confèrent une particulière importance.

© M.-C. Delaigue

Le grenier d'Id Ayssa et l'embouchure de la vallée d'Amtoudi

Vue sur la plaine et l'entrée de la vallée depuis les murailles du grenier fortifié d'Id Ayssa. Le tracé sinueux de l'enceinte donne une certaine flexibilité à l'ensemble.

À la base du mur des encorbellements en pierre locale supportent une charge considérable : toute la hauteur d'une dizaine de mètres.

Les ressauts installés à divers niveaux rendent difficile l'escalade de la forteresse. Les terres irriguées contrastent par leur verdure avec celles du *lbār* au milieu desquelles serpente la route asphaltée qui dessert l'oasis. (Fig. 3)

L'édification du grenier et sa pratique

À chacun de ces niveaux techniques, les choix opérés traduisent les représentations sociales et symboliques de la société. Le premier processus, celui de l'édification d'un grenier fortifié forge la cohérence d'un groupe et matérialise son identité dans l'espace. Il s'agit d'un acte

politique, de pouvoir, de prise de possession d'un territoire, comme le montre bien l'une des légendes relatives à l'installation des Id Ayssa. Tous les lignages vivaient en harmonie dans le village d'Uggluy et utilisaient son *agadir* ; suite à un conflit, les Id Ayssa sont chassés par d'autres groupes et reviennent après intervention d'un marabout pour fonder le village d'Id Ayssa et son propre grenier, et partager ainsi le terroir irrigué.

La construction du grenier d'Uggluy remonterait selon nos estimations au ^{xvi}e siècle tandis que celui d'Id Ayssa peut être considéré comme de la fin du ^{xvii}e siècle (comme l'indique d'ailleurs une curieuse inscription de fondation sur une pierre fichée dans le sol). Nous avons pu reconstituer le déroulement des travaux grâce à une lecture archéologique des bâtiments avant les récentes campagnes de restauration et par la prise en compte des usages à travers des enquêtes auprès d'anciens utilisateurs.

Le grenier des Id Ayssa, est implanté à l'entrée de la gorge, au-dessus des terres cultivées et de l'habitat sur un replat presque au sommet, d'où l'on domine l'accès à l'oasis depuis la plaine, de telle façon qu'on puisse voir sans être vu. Comme pour l'habitat traditionnel, on utilise les matériaux locaux : surtout des pierres de schiste, mais aussi des grès et des travertins que l'on ramasse dans les environs sans avoir recours à une carrière. Ces blocs sont liés par un mortier d'argile et la toiture plane est recouverte de terre. Ces choix techniques rendent moins visible de loin le bâtiment qui se « fond » dans le paysage.

La construction est menée par des équipes de travail qui, vraisemblablement, opèrent de façon synchronique chacune dans son secteur. Aucune documentation ne nous permet de savoir qui compose ces équipes. Néanmoins, dans la logique sociale qui fonde ces techniques, la mise en œuvre est généralement le fait des utilisateurs eux-mêmes parfois sous la direction d'un maçon professionnel. D'ailleurs, cette technique de construction, alors employée dans l'habitat et la forteresse, est toujours connue de tous : en 2002, l'administration locale a versé des fonds pour procéder à quelques réparations dans l'un des *igudar* ; les villageois se sont alors organisés en équipes de sept

à huit personnes qui se relayaient de façon à ce que tous puissent profiter des subsides. Ces équipes contrôlaient toutes les étapes de la chaîne opératoire de la construction sans l'intervention d'un quelconque spécialiste. Cette technique s'appuie sur un savoir empirique qui présente quelques défaillances quant à la mise en œuvre de solutions architectoniques d'envergure dans le cas d'une construction comme celle de la forteresse : par exemple, le tracé sinueux de l'enceinte s'appuie sur le relief, et les encorbellements qui permettent de franchir les irrégularités du terrain, sont édifiés à l'aide de pierres schisteuses qui supportent mal la traction alors qu'elles reçoivent le poids qui correspond à toute la hauteur du pan de mur (Figure 3). Autre exemple, l'absence de protection contre les infiltrations pluviales dans la partie sommitale des murs, ce qui les rend vulnérables. Pour pallier ces déficiences de la construction, le grenier requiert à la fois une observation et un entretien permanent des structures qui ne posent pas de problèmes lorsque le grenier est en usage. De même les qualités poliorcétiques de cette forteresse sont tout à fait médiocres : l'accès difficile à l'emplacement du bâtiment, les hautes murailles construites à l'aplomb du rocher et pourvues de ressauts à mi-hauteur qui en empêchent l'escalade, l'unique accès qui impose de franchir successivement deux portes, la dernière inscrite dans une tour, contribuent à la défense du bâtiment mais il s'agit d'une défense passive et non active : aucun élément (comme des créneaux) ne facilite aux assiégés une défense autre que l'attente. Les tours qui ne présentent pas ou peu de saillants sont couronnées de merlons décoratifs peints en blanc « selon le rite sacré », (Jacques-Meunié 1951 : 21), et attestent de la sainteté originelle du bâtiment. D'ailleurs c'est bien sur cet aspect symbolique qu'insistent les informateurs lorsqu'ils remarquent que « ces tours sont à l'agadir ce que le minaret est à la mosquée ». En fait, hormis quelques dispositions indispensables à la défense, on compte surtout sur la sacralité du grenier pour éviter toute tentative d'intrusion et sur le système juridique coutumier qui pénalise toute tentative de vol.

Dès la conception de l'édifice sont décidées la disposition des pièces communes (mosquée, pièce de réunion, cuisine) ; les circulations tout autour de l'esplanade rocheuse surélevée ; la récupération des eaux de pluies dans de vastes citernes ; l'existence d'une zone non construite où l'on puisse garder le bétail en cas de siège ; l'organisation des cellules initiales et l'orientation des futurs développements.

À Id Ayssa, les chambres que l'on peut attribuer à la première phase sont distribuées en trois groupements non jointifs qui, selon toute probabilité, correspondent aux différents lignages qui participent à l'édification de l'*agadir*. Leur inscription sociale, telle que l'a restituée le dernier gardien du grenier en indiquant les noms et lignages des propriétaires des pièces, a pu se maintenir dans le temps malgré quelques variations (Figure 5). Ces cellules initiales, construites en même temps que l'enceinte, suivent un module identique : leur superficie avoisine 9,5 m² (plus ou moins 1 m²) ; elles ne disposent d'aucune sorte d'ornementation. Elles ont été conçues sur deux niveaux, près de la porte d'entrée. Cette option optimise l'utilisation des lieux tout en conservant une hauteur constante de la muraille dans les parties les plus basses de la forteresse : les « cheminées », qui permettent l'accès aux cellules du niveau supérieur, contribuent aussi à la création de courants d'air qui réfrigèrent en été le grenier et permettent une meilleure conservation des céréales. Elle renforce aussi la volonté sociale qui domine la conception du bâtiment : tendre à tout prix vers l'égalité entre les membres de la communauté ; former des groupements de cellules mitoyennes rend impossible les extensions d'une chambre sur les côtés ainsi qu'en hauteur, si l'étage supérieur est déjà construit. Il s'agit bien là d'une projection dans l'espace non seulement de la structure sociale, mais aussi des valeurs qu'elle revendique.

© M.-C. Delaigue

Fillette d'Id Ayssa

Derrière la fillette s'étend la palmeraie d'Amtoudi qui est l'une des plus importantes du territoire des Aït Herbil. Elle est alimentée par le flux d'une zone d'affleurement de l'eau située en amont. Au premier plan on aperçoit les toitures du village traditionnel d'Id Ayssa tandis que de l'autre côté de la targa prend place, le long de la route, un nouvel écart qui compte quelques maisons construites en béton armé. (Fig. 4)

À ce registre technique de la construction par le groupe, répond la gestion communautaire du bâtiment qui paraît relativement stable dans le temps jusqu'au moment de sa disparition : archives familiales et enquêtes s'accordent sur les grandes lignes de ce système, basé sur un conseil composé des représentants (*inflas*, pluriel de *anflus* signifie en berbère, homme de confiance) des principaux lignages qui jouissent de cellules. L'organisation de cette société en conseils est suffisamment bien décrite ailleurs (Amahan 1999 ; Jacques-Meunié 1951 : 72 ; Montagne 1929) pour que nous ne nous y attardions pas ici.

À l'instar de l'organisation sociale en collègues responsables, la garde de nuit du bâtiment est confiée à quelques hommes (cinq à Id Ayssa, par exemple) choisis à tour de rôle parmi les lignages des utilisateurs des chambres. En plus, un gardien (*adwwab*) réside dans le grenier et assure seul la garde de jour du bâtiment qui est en permanence fermé (il en détient la clé). Ce portier (Figure 6) est contracté à l'année et payé par un pourcentage prélevé sur toutes les récoltes entreposées dans le bâtiment, ainsi que par une partie annuelle fixe payée par cellule. L'efficacité sociale de ce système de gardiennage est double : les tours de nuit responsabilisent les différents lignages et activent les solidarités autour de la sécurité du grenier. Quant à la rétribution de l'*adwwab* elle libère les propriétaires de la charge de surveillance et leur permet de vaquer à leurs occupations. Le fait qu'elle soit double répond aussi à un double objectif : procurer les denrées nécessaires au portier qui ne peut travailler lui-même ses terres, et éviter aux propriétaires la tentation de disposer de plusieurs cellules puisqu'il faut payer pour chacune d'elles, ce qui contribue ainsi au maintien d'une certaine égalité entre les détenteurs de chambre.

En revanche, les opérations de stockage des récoltes correspondent au plus petit maillon de la structure sociale, celui du foyer (*takat*) avec à sa tête le père de famille. L'engrangement lui-même est une affaire strictement familiale comme le montre bien la chaîne opératoire des différentes manipulations.

Les céréales sont entreposées au fur et à mesure des récoltes tout au long de l'année, et plus particulièrement à l'automne. Les céréales ne nécessitent aucune préparation particulière. Elles sont montées directement après avoir été battues sur l'aire pour séparer la paille du grain. Cette opération qui peut prendre un jour ou deux permet aussi à ce grain de sécher un peu avant d'être emmagasiné. Les techniques varient légèrement d'un village à l'autre et à Uggluy on mélange sur l'aire à battre un sédiment de couleur blanche (*teffl*) qui provient d'une tribu voisine (geste qui correspond moins à une efficacité technique pour protéger les grains des charançons⁸ qu'à une efficacité symbolique à travers la couleur blanche qui souligne et renforce la « sacralité » de cette céréale) ; en général les grains sont entreposés dans leur balle. Le père de famille s'entend avec le gardien sur le moment où il montera à l'*agadir*, dans le but d'éviter les files d'attente pour la pesée des denrées. Le père de famille organise le transfert des récoltes qui sont montées à dos d'âne ou de dromadaire⁹. L'animal est déchargé devant la porte du bâtiment, les étroits couloirs qui organisent la circulation à l'intérieur de l'édifice ne permettant pas le passage d'une bête de charge. L'*agadir* est une affaire d'hommes, comme le remarquait déjà Montagne (1929 : 190), et les femmes de la famille n'interviennent dans le processus que pour aider au transport des denrées entre la porte et la cellule où elles seront entreposées. Elles ne participent pas à l'estimation des récoltes qui est un acte indispensable pour établir les parts qui reviennent au portier, au marabout et à la communauté. L'*agadir* joue aussi le rôle de trésorerie générale de l'impôt¹⁰. Toujours dans un souci d'égalitarisme, les paiements sont tous (hormis la « location » de la cellule) proportionnels à la quantité de récoltes engrangées.

Les mesures ont lieu devant chaque chambre ou bien dans une pièce spéciale où sont rangés les instruments de mesure qui appartiennent à l'*agadir*. Ces mesures de contention fabriquées en cuivre appartiennent au grenier et les prélèvements sont fixés en fonction de ces mesures de capacité. On utilise aussi une balance avec des plateaux de vannerie pour peser la laine et parfois les dattes.

L'unique part fixe qui correspond à une sorte de « location » de la cellule est soigneusement calculée pour que tous puissent la payer sans qu'elle soit non plus anodine : il s'agit pour les deux *igudar* de l'oasis d'un demi *l'bert* d'orge, de dattes et de carottes. Hormis ce salaire, le portier reçoit un pourcentage des récoltes qui est calculé en fonction de la charge montée.

Au cours de ces pesées, on sépare aussi la dîme (*la'sur*, dixième des récoltes) qui est gérée par le conseil. Un quart de cette dîme est réservée aux marabouts et sera emmagasinée dans leur cellule ; le reste servira pour les pauvres et le devoir d'hospitalité. Les pesées sont effectuées par le gardien et le propriétaire, parfois aidés par l'un des membres du conseil. La présence de ces deux personnages pourrait impliquer qu'ils exercent un contrôle sur ce qui entre dans l'*agadir* et ce qui en sort puisque le gardien est considéré comme responsable en cas de vol. Dans les faits, cette connaissance ne leur confère aucune prérogative particulière. Leur présence s'explique davantage par des raisons pratiques (engranger les pourcentages dans les cellules qui leur sont réservées) et, une fois de plus, par son efficacité sociale liée à la responsabilisation de la communauté à travers ses représentants, dans toutes les étapes du système d'emmagasinement : toutes les phases du processus technique sont imbriquées dans le fonctionnement de la société.

La part des marabouts et la présence de leur cellule rappellent le rôle que ceux-ci jouèrent dans la société, comme l'a montré Gellner (1969) à propos du Haut Atlas. Émanation du système segmentaire, ils servaient de garants à l'ordre social puisque grâce à leur neutralité (ils ne résidaient pas dans l'un des villages de la tribu des Ait Hrbil) et à leur sainteté ils servaient de médiateurs dans les conflits entre lignages.

Plan du grenier des Id Ayssa
La distribution des cellules reflète l'organisation sociale du groupe. Les deux grands lignages se sont répartis l'espace sans se mélanger : chacun des groupes occupant la majorité des cases à l'est ou à l'ouest (les deux tons de gris, clair et foncé, correspondent chacun à un lignage). Les cases non colorées sont détenues par des « étrangers ». Le plan, dressé à un mètre du sol ne prend pas en compte les treize cellules situées, dans la partie occidentale, au-dessus de celles du premier niveau. (Fig. 5)

© I. Martin

La vigilance depuis le grenier

Le gardien du grenier des Id Ayssa, installé au-dessus de la première porte, surveille avec des jumelles l'entrée de la vallée. Il ne s'agit plus pour lui d'annoncer à la population d'éventuels dangers mais de repérer l'arrivée de touristes susceptibles de visiter la forteresse. (Fig. 6)

© M.-C. Delaigue

À Uggluy les traditions locales rapportent que grâce à l'intervention de Sidi Ahmed u Blqas le conflit qui opposait plusieurs lignages se solda par l'implantation des Id Ayssa dans le village éponyme. Ce saint homme aurait également « sacralisé » l'*agadir* Uggluy qui avait été détruit par deux fois. En vertu de cette intervention, on lui attribuait une cellule dans le grenier et un pourcentage sur les récoltes. De même le grenier d'Id Ayssa fut « sacralisé » par sept marabouts qui venaient de la région d'Illiġ¹¹. Comme dans le village voisin une cellule leur était réservée. Dans les deux cas, les chambres attribuées à ces personnages ne font pas partie de la première phase d'édification. Il semble donc que dans un premier temps le grenier n'ait pas eu besoin d'être « sanctifié » par un saint homme. Son édification particulière et la sacralisation dont il faisait l'objet (*haram*) rendaient superflue une intervention extérieure. Tout se passe comme si ce n'est que suite à un problème que l'on ait eu besoin de ce recours au marabout : une fois violée, l'enceinte doit être l'objet d'un rituel pour pouvoir fonctionner aussi bien comme élément défensif que dans la symbolique de l'interdit qui en découle. Cette légitimation du rôle des marabouts permit à ce lignage non résident d'acquérir une part des récoltes alors qu'ils n'avaient droit ni aux terres ni à l'eau.

On l'a signalé, les céréales sont entreposées dans leur balle sans aucune préparation. Elles sont, soit déversées en tas dans les casiers de la chambre, soit laissées dans les récipients (sacs, paniers) qui ont servi au transport. Une fois dans le grenier, elles ne font l'objet d'aucun soin particulier : elles ne sont pas remuées pour les aérer, on n'en sépare pas non plus les grains qui serviront de semence. Les conditions de conservation liées à la sécheresse du climat et au système de ventilation (petites ouvertures sur l'extérieur activées par la présence de couloirs ouverts à chaque extrémité et des « cheminées » d'accès aux cellules du niveau supérieur) sont, semble-t-il, excellentes et permettent un stockage de l'orge entre deux et quatre ans, sans que la céréale ne s'en trouve altérée¹². Les temps de conservation d'autres denrées varient entre quinze ans au plus pour les carottes¹³ et un an et demi pour les dattes. Néanmoins, selon nos informateurs, au cours des années pluvieuses les familles arrivaient à engranger en moyenne entre 850 et 1000 kg d'orge par cellule, ce qui correspond à la consommation moyenne annuelle d'une famille constituée de trois personnes adultes. La constitution de surplus n'était donc pas garantie à la fin de chaque récolte et devait s'étaler progressivement sur plusieurs années, en prévision de disettes. L'institution de l'*agadir* tente de remédier à tous types d'aléas, climatiques ou politiques :

l'*agadir* préserve les récoltes annuelles de possibles razzias et les familles assiégées dans l'enceinte peuvent profiter sur place de leurs denrées (rappelons qu'il existe une cuisine, unique endroit du grenier où il est permis d'allumer du feu).

Au sein de la cellule, la localisation des divers produits n'est pas interchangeable. Quelles que soient les dimensions ou les proportions des pièces, celles-ci sont généralement tripartites : un petit espace central distribue deux vastes casiers de part et d'autre, et le troisième qui fait face à la porte est en général de moindres dimensions (Figure 7). L'orge est déposée indifféremment à gauche ou à droite, mais toujours là où on a au préalable badigeonné le sol du casier, si celui-ci ne repose pas sur le rocher, avec de la chaux¹⁴, en tout cas avec un élément blanc qui assure une bonne conservation et surtout participe de l'aspect symbolique de cette céréale, don de Dieu, sacrée (Garrigues-Cresswell 1998) ; dans l'autre grand casier, sont placées les autres céréales (blé, maïs) et les produits horticoles (carottes, navets). Au-dessus, un vaste plan incliné (*ayyer*, construit en branchages, terre et chaux) reçoit en général les dattes, denrée fragile qui dans l'*ayyer* est à l'abri des courants d'air créés entre les meurtrières et chatières situées dans la partie basse des murs et des portes ; dans quelques cases, on a presque doublé la capacité d'engrangement en surmontant tous les casiers d'un *ayyer* : dans ce cas on y dépose aussi les céréales. L'espace face à la porte reçoit jarres etalebasses qui renferment les liquides et matières grasses (beurre rance, huile d'argan et d'olive, miel, ...).

Les cases fourmillent d'autres objets précieux aux yeux de leurs propriétaires : armes ; vêtements et paniers d'alfa renfermant les archives familiales suspendus à des éléments de bois fichés dans les parois de la cellule ; argent et bijoux cachés dans des céramiques encastrées dans les murs... Mais bien qu'elles ne soient pas les seules denrées entreposées, les céréales constituent sans nul doute la raison d'être initiale de ces greniers.

La simplicité des techniques de conservation des céréales qui ne nécessitent aucune manipulation des grains (on ne monte au grenier ni farine, préparation trop fragile, ni les grains précuits qui sont utilisés dans la fabrication de la *tagulla*) s'oppose à la complexité des systèmes mis en œuvre, tant dans l'architecture qui supporte cette activité que dans le système de gestion qui lui est associé. On s'interrogera plus loin sur la notion de blocage de ce système technique pour en aborder les représentations.

L'*agadir* comme représentation sociale et symbolique

Les Id Ayssa forgent leur identité sur le partage d'un territoire en vertu de liens fictifs de parenté qui, selon le mythe d'origine, leur attribue un ancêtre éponyme commun : Ayssa. En revanche les villageois assurent qu'ils se composent essentiellement de deux groupes de parents qui viendraient pour l'un de Tamdult Waqqa, et pour l'autre d'Ida w-Smlal, tous deux des lieux mythiques¹⁵. Ces clans sont composés de différents lignages qui entretiennent des liens de parenté éloignés certes, mais réels. Cette dichotomie de la société se retrouve dans la distribution des cellules de l'*agadir* comme l'a montré le dernier gardien qui a su identifier les 68 cellules que compte le grenier. Tous les lignages y sont représentés et leur répartition n'est pas aléatoire¹⁶ : on observe un regroupement en fonction des deux clans (Figure 5) ; autrement dit, est projetée dans l'*agadir* la composition sociale qui règne dans le village.

Comme dans le cas des terres *lbār*, l'utilisation de la cellule en détermine la possession. Nos informateurs affirment que les cases sont transmises dans la famille et qu'elles ne peuvent être vendues : lorsqu'elles ne sont plus utilisées elles sont considérées comme appartenant à l'*agadir* et sont alors gérées par le conseil qui décide de leur réattribution. Nonobstant, les archives attestent de quelques rares ventes de cellules. Cette pratique pourrait expliquer en partie la présence de 15% d'utilisateurs non originaires de l'oasis. Une autre interprétation qui n'est pas contradictoire avec la première est que ce pourcentage reflète également l'existence de mariages et d'alliances avec des groupes extérieurs à l'oasis ainsi qu'avec les Ait Hrbil, confédération qui regroupe sous la désignation d'un ancêtre et d'un mythe d'origine communs tous les villages distribués en éventail sur ce piémont de l'Anti Atlas.

Quoiqu'il en soit, les cellules sont considérées dans l'imaginaire collectif comme un bien précieux et l'on ne nous a rapporté aucun cas d'abandon de cellule lorsque fonctionnait encore l'*agadir*. On peut donc considérer qu'en général, les cellules se transmettent au sein de la même famille et que les lignages qui possèdent des cases dans le secteur de la première phase de construction de l'édifice ont de fortes chances de correspondre à ceux de la première occupation. La répartition est alors équitable entre les divers groupes qui sont représentés ; ils ne détiennent chacun que deux ou trois chambres.

Tout se passe comme si, au moment de la construction de l'édifice, tout est mis en jeu (partage équitable, système d'utilisation et de gestion) pour éviter les conflits et sauvegarder la cohésion du groupe.

Ainsi, conformément au discours égalitaire influencé par l'Islam et relayé par les institutions qui tendent à effacer les différences économiques, celles-ci ne sont inscrites, au début du fonctionnement du grenier, que dans le mobilier que chacun y conserve à l'abri des regards (l'argent, les bijoux, les jarres richement décorés, ...) ainsi que dans les ruches que les plus aisés y possèdent. Miel et dattes sont des productions spéculatives qui ont valeur d'échange, de vente, de troc. Mais plus que sources de richesse, elles représentent pour les personnes les plus aisées un signe de pouvoir et un moyen qui leur permet de faire preuve de générosité, comme doit l'être toute personne d'honneur¹⁷. En témoigne une anecdote qui eut lieu avant que ne soit pacifiée la région (en 1934 bien après l'instauration du Protectorat – Charbonneau 1936). Lors d'une année difficile, Mussa, l'homme riche du moment, proposa à quiconque désirait du miel de monter tel jour dans l'*agadir*. Tout le village s'y retrouva mais personne n'avait d'argent pour payer le miel et Mussa le leur donna en leur recommandant de dire une prière pour lui. Il n'est pas anodin que cet homme ait choisi de faire monter les villageois dans l'*agadir* : cette décision lui permet d'asseoir face à tous son pouvoir et sa générosité dans ce lieu qui symbolise la mainmise d'un groupe sur les moyens de production d'un territoire.

L'*agadir* est implanté à mi-chemin entre les hommes et le divin. Il domine en contrebas les moyens de production dont le plus emblématique d'entre eux, les terres irriguées puisqu'elles permettent l'implantation humaine. Il domine aussi les aires de battage, distribuées à la sortie du hameau, au milieu des tombes, où a lieu l'une des rares manipulations de l'orge, sous la protection des ancêtres (Figure 8). Il domine également les lieux de prière : la mosquée et la *mussalla* (salle de prière à ciel ouvert) implantée sur le chemin du grenier. L'*agadir* est avant tout un territoire *hurum* (*agdal* en berbère), porteur de *baraka*, marque divine, inviolable, sacré à l'image de la mosquée dont il possède aussi les tours-minarets surhaussées de blanc comme d'ailleurs la céréale par excellence, l'orge.

L'*agadir* est aussi la reproduction d'une ville avec sa mosquée, ses ateliers dans certains d'entre eux ; les tractations commerciales qui s'y tiennent lui confèrent parfois le statut de souk. Les cellules (*ahānu* ou *hrī*, mais aussi *beīt* – qui signifie maison – dans les textes) pressées les unes contre les autres symbolisent les maisons de la ville et, comme elles, ne montrent rien, à l'extérieur, des richesses qu'elles renferment. L'existence d'un espace centr'al qui distribue les autres n'est pas sans ressemblance avec le *wast al-dar* (*asarag* en berbère), la cour de la maison qui permet l'accès aux pièces alentour. Ici aussi, on évite de disposer les portes en vis-à-vis, pour respecter l'intimité de la famille et éviter les regards sur ses biens. L'*agadir* représente certes une ville, mais pas n'importe quelle ville et certainement pas une ville « manquée » (Adam 1978). C'est au contraire la ville rêvée, idéalisée, l'archétype de cette société et la manifestation tangible des valeurs qui la sous-tendent, de l'idéal que rêvent d'atteindre ces communautés, dans sa dimension égalitaire telle que la prône l'Islam. Le grenier est vraisemblablement le lieu où la communauté réussit le mieux à conserver cet égalitarisme impossible entre les participants de la communauté et qui n'est jamais atteint dans l'autre symbole fort qu'est la *targa*. Ainsi le geste de l'homme riche de faire monter ceux auxquels s'adresse sa générosité dans la forteresse est-il d'autant moins anodin : il consacre ainsi son pouvoir. Mais ce pouvoir a des limites et les ruines des *igudar* de l'oasis rappellent que l'indépendance d'un lignage passe par la construction d'une de ces forteresses. En effet, le grenier fortifié et collectif représente aussi le symbole de la cohésion du groupe qui a su s'accorder pour le construire et le gérer. Il s'érige comme le sceau d'appropriation d'un territoire par ce groupe, d'un mode de production et de gestion des réserves qui assurent la pérennité du groupe, et légitime cette mainmise. C'est un acte de pouvoir, masculin dans sa construction, sa gestion et sa pratique. Sa dénomination est une marque d'identité. D'ailleurs cet élément fort qui représente l'unité du groupe et sa possession de l'oasis (le grenier est aussi un lieu de fiscalité puisque l'on y « paye » les redevances communautaires) est revendiqué par les

Plan et coupe d'une cellule d'Uggly (Amtudi)

Pour augmenter la capacité d'engrangement de cette cellule on a construit un plan légèrement incliné (*ayyer*) au-dessus de l'un des casiers. (Fig. 7)

© J. Onrubia & I. Martin

familles qui, pour une raison ou une autre, ont quitté la vallée et qui, comme preuve de leur filiation et de leur origine, assurent avant tout détenir une cellule dans l'*agadir* et des tours d'eau dans la *targa*. Même aujourd'hui, plus de soixante dix ans après ses dernières utilisations consensuelles, les villageois conservent soigneusement la clé de leur cellule comme preuve de leur attachement au vieux grenier.

Fin d'une pratique

Avant même l'instauration du Protectorat, lorsqu'il n'était plus nécessaire de mettre en sûreté les réserves, des signes montrent l'existence de tensions entre ce que représentent le grenier et sa pratique. En témoignent des traces matérielles : la taille des cellules qui, lors de la construction, suit un module, n'est plus aussi régulière dans les développements postérieurs ; certaines sont beaucoup plus vastes, d'autres au contraire beaucoup plus petites. À Id Ayssa, par exemple, le détenteur de l'une d'elles avait d'ailleurs prévu la subdivision de sa grande cellule entre ses descendants. On est moins intransigeant aussi en ce qui concerne l'implantation de nouvelles cellules, en témoigne la construction de quelques chambres à l'extérieur de la muraille. Elles bénéficient toujours de la *baraka* mais attestent un changement dans la conception de la défense. Les contradictions relevées entre la théorie du système (pas de possession réelle de la cellule, toutes les cases désaffectées sont redistribuées par le conseil, *agadir* interdit à ceux qui ne sont pas d'Id Ayssa) et sa pratique (présence d'« étrangers » dans les détenteurs de chambres, actes de ventes de celles-ci, ...) traduisent la dynamique des groupes sociaux. Hormis les premiers temps au cours desquels prévaut l'harmonie dans une société qui tend à forger sa cohésion et son identité, matérialisées entre autres dans la construction de l'*agadir*, tout le système tend à court-circuiter les inégalités entre lignages. L'objectif étant d'empêcher l'émergence de l'un d'eux au détriment des autres, ce qui détruirait l'équilibre des segments et pourrait mettre en danger les moyens de productions, comme cela s'est produit dans l'oasis où plusieurs *igudar* se sont partagés la *targa*. Les structures sociales à travers les institutions comme les conseils tentent, par la régulation des pratiques techniques, de canaliser ces forces qui peuvent être destructrices.

Le grenier fortifié Uggluy et la vallée
Le grenier fortifié Uggluy domine les terres irriguées, le village éponyme et le chemin bordé d'aires de battage qui appartiennent chacune à une famille du village et sont implantées au milieu des tombes. (Fig. 8)

© P. Thibaut

La pacification de la région marque la fin de la pratique consensuelle de l'*agadir*, une pratique individuelle et résiduelle subsistera. L'économie d'énergie du fait de ne plus avoir à monter au grenier se solde par une perte partielle de la sacralisation des récoltes, particulièrement l'orge, à laquelle on ne rajoute plus le sédiment blanc. Les céréales entassées dans des sacs encombrant les pièces de la maison (elles sont rarement conservées dans une pièce spéciale¹⁸) modifiant leur usage (Herzini & al. 1996). Parallèlement, depuis une dizaine d'années, l'ouverture de la piste et son asphaltage ont rendu plus aisés les échanges et la circulation. De petites boutiques proposent des denrées « en conserve » et un boulanger vient plusieurs fois par semaine vendre son pain blanc. L'électrification du village et la pose de relais d'antennes pour les télécommunications favorisent l'apparition de nouvelles façons de se nourrir, qui commencent à détrôner les manières traditionnelles et avec elles la valeur symbolique de céréales comme l'orge. Si dans les maisons on continue à cuisiner les bouillies traditionnelles d'orge et à fabriquer le pain ou le couscous avec cette céréale, on préfère offrir aux visiteurs du pain blanc ou des gâteaux en boîte. La conservation à long terme est de moins en moins une nécessité première, l'argent envoyé par les émigrés remplace en partie les stocks. La fin du processus technique mis en jeu dans l'*agadir* suppose la fin des contraintes morales, culturelles et sociologiques qui lui sont associées et ouvre une ère de plus grande flexibilité des solutions possibles sans règle communautaire. Cette tendance vers l'individualisme du choix et du type de conservation s'accompagne d'une perte de cohésion de la société et de la mémoire collective (seules les personnes âgées se souviennent des mythes d'origine, par exemple) qui est toutefois réactivée à l'occasion d'autres pratiques (fêtes religieuses, travaux collectifs, ...).

Parallèlement la pacification assure par l'enregistrement écrit (cartes, recensements, organisation administrative...) les limites et l'identité de chaque groupe qui occupe un territoire. La nécessité de reconnaissance identitaire à travers la forteresse devient moins indispensable et les pratiques et institutions qui en forgeaient le sens sont rapidement abandonnées. Au pied de l'*agadir*, le village tend à s'étaler et des écarts sont construits le long de la voie de communication. Dans un premier temps, les techniques de construction ne connaissent pas de transformations ; mais avec le retour au pays des émigrés, de nouveaux processus sont mis en œuvre. Les plus entreprenants essaient de faire venir des maçons qui maîtrisent la technique du béton armé ; si cela est impossible, on remplace la maçonnerie de pierre, traditionnelle dans cette région, par la terre banchée, moins onéreuse mais qui donne un aspect plus proche de celui du béton armé, synonyme de modernité. Certaines de ces nouvelles habitations ont déjà commencé à empiéter sur une portion des champs irrigués d'Id Ayssa, illustrant bien là le changement d'orientation économique de la vallée.

&

On retiendra donc que l'efficacité de l'*agadir* est double : elle enregistre l'identité, la force et la cohésion d'un groupe qui a su accaparer et mettre en valeur un territoire, et elle permet d'assurer la survie de ce groupe face aux aléas climatiques et politiques, en protégeant les réserves et particulièrement les céréales, base de l'alimentation.

Face à la pugnacité de ces hommes pour garantir leur survie dans des contextes de pénurie, on ne peut que s'étonner du « blocage » des techniques relatives à la conservation des grains. Nous avons déjà remarqué la simplicité des techniques de conservation des céréales qui semblent figées et n'ont pas incorporé de manipulations pour améliorer le rendement des productions, même après la fin de l'*agadir* et l'ouverture du marché alors que dans d'autres registres, comme par exemple celui de la construction, on met en œuvre aujourd'hui divers *modus operandi* ou encore celui de l'irrigation avec la substitution de la montre à la clepsydre ou la variété des solutions techniques tentées pour franchir l'oued (canal, pont suspendu, aqueduc de maçonnerie). La principale raison de ce blocage réside, selon toute probabilité, dans un facteur interne de la société : un surinvestissement du capital symbolique des céréales et surtout de l'orge qui fait l'objet de rituels et de pratiques complexes (Laoust 1920)¹⁹ visant à assurer sa sauvegarde et au-delà la pérennité de la vie. Cette importance attachée à cette céréale interdirait ainsi toute innovation technique, avant sa préparation culinaire, susceptible d'en gâcher les vertus.

NOTES

Photo d'ouverture : Vue sur l'entrée de la vallée d'Amtoudi depuis la partie sud-ouest de l'agadir des Id Ayssa. La courtine n'est pas encore pourvue de cellules en prévision de futures extensions. À l'arrière des merlons blanchis de la tour, on aperçoit quelques champs verts de la targa et la route asphaltée qui traverse l'oued.

1. La liste de ces travaux est donc longue. Mises à part certaines études à vocation synthétique (Despois 1953 ; Adam 1978 ; Peyron & Vignet-Zunz 1999), l'essentiel des références adopte une approche régionale. Parmi celles-ci on peut citer à titre indicatif : Moyen Atlas, Haut Atlas, Sous, Anti-Atlas (Montagne 1929 ; Jacques-Meunié 1951 ; Adam 1985 ; Naji 2006). Aurès (Bernard 1921 ; Rivière 1938 ; Marcy 1942 ; Faublée-Urbain 1951 et 1955 ; Sorand 1987). Gourara (Capot-Rey 1956). Dahar, Jbel Demer, Djefara (Bernard 1924 ; Louis, 1965 et 1975 ; Ayoub & Le Quellec 1981) ; Jbel Nefusa (Despois 1935).

2. Cette étude s'insère dans le cadre d'un vaste programme de recherches intitulé « Recherches archéologiques dans la région de Sous-Tekna » dirigé par deux d'entre nous (Youssef Bokbot et Jorge Onrubia Pintado) et financé par le Ministère espagnol de la Culture, la Coopération internationale espagnole (AECID), l'université de Castilla-La Mancha et l'Institut National des Sciences de l'Archéologie et du Patrimoine de Rabat. Les enquêtes de terrain ont eu lieu entre 1996 et 2004 et nous avons pu compter

avec la participation de Miguel Angel Hervás Herrera, Isaac Martín Gútiéz, Amelia del Carmen Rodríguez Rodríguez et Emmanuel Salesse.

3. Voir pour la Tunisie les travaux de Bédoucha (1976 et 1993), et par exemple ceux d'Amahan (1998 et 1999) et de Berque (1978) pour le Haut Atlas.

4. Les différents travaux agricoles dans les terres sèches sont une affaire de famille qui donne aussi l'occasion de raviver des liens sociaux par le biais de systèmes d'entraide (*tiwizi*) entre les familles.

5. Il existe deux façons de consommer l'orge. Soit avant la récolte, lorsque le grain est mûr mais encore vert ; on en ramasse une partie qui subit plusieurs opérations dont grillage et mouture pour le transformer en une farine facilement utilisable puisqu'elle est ainsi précuite. Soit on attend que les épis jaunissent pour les moissonner, les passer ensuite sur l'aire à battre pour dépiquage et vannage puis moudre enfin les grains d'orge sans les griller. Avec cette farine, on fabrique une bouillie (*buffi*) qu'on peut arroser avec un peu d'huile d'argan pour lui donner du goût.

6. Après la récolte d'orge, on divise le terrain irrigué en deux parties (celle du haut et celle du bas) : l'une reste en jachère tandis que sur l'autre on cultive le maïs et vice-versa les trois mois suivants.

7. Mahdi (1999 : 114-115) rapporte dans le Haut Atlas que ces animaux « sont considérés comme la banque ».

8. Selon Jacques-Meunié (1951 : 31) l'ajout d'une terre blanche et poudreuse servirait pour « immuniser » l'orge contre les charançons.

9. D'après nos informateurs un dromadaire peut porter jusqu'à 300 kg de céréales comme l'orge.

10. Adam note (1951 : 44) qu'après la disparition de l'*agadir* d'Oumesnat dans l'Anti Atlas, un édifice qu'à l'extérieur rien ne distingue des autres sert de magasin uniquement pour conserver la part de la communauté.

11. Rappelons que de la région d'Illig vient le célèbre marabout du Tazerwalt Sidi Ahmed u Mussa (Pascon 1984).

12. Jacques-Meunié (1951 : 31) note des temps de conservations beaucoup plus longs (vingt à vingt-cinq ans pour l'orge) pour certains greniers.

13. Les carottes sèches sont utilisées dans différentes recettes comme celle du couscous. Au cours de nos travaux dans l'*agadir*, plusieurs familles sont venues récupérer des carottes qui avaient plusieurs dizaines d'années mais pouvaient toujours être utilisées dans diverses préparations.

14. Naji (2006 : 107) rapporte que dans l'Anti-Atlas oriental on « badigeonnait le sol et les coffres à grains » de lait d'euphorbe fraîche qui est également de couleur blanchâtre.

15. Tamdult Waqqa est une ancienne cité caravanière (Rosenberger 1970-1971) qui est citée dans plusieurs traditions rapportées par Almukhtar Sūsi (sans date, vol. 2 : 57, vol. 3 : 50-87, vol. 4 : 9-87 ; 1961, vol. 16 : 167), tandis qu'Ida w-Smlal dans l'Anti Atlas correspond au lieu d'où est originaire le grand saint Sidi Ahmed u Mussa (Pascon 1984).

16. Contrairement à ce que note Jacques-Meunié (1951 : 71) il n'y a pas ici de tirage au sort des cellules ; lorsqu'une famille du village en nécessite une, le conseil lui attribue celles qui sont vacantes ou lui indique un emplacement où la famille pourra construire sa propre case. Cette médiation du conseil permettait de maintenir plus ou moins regroupés les différents lignages.

17. Sur cette question de l'honneur , voir Jamous (1981).

18. Comme le note Adam quelques maisons de l'Anti Atlas (Ait Tefraout) sont pourvues d'une tour où le chef de famille enserre les récoltes. Ce type de maisons serait d'introduction récente dans certaines tribus (Adam 1951 : 18).

19. Sur l'importance symbolique des céréales et l'existence actuelle de rituels à base de céréales (Garrigues-Cresswell 1998).

RÉFÉRENCES

Adam, A. 1951 *La Maison et le village dans quelques tribus de l'Anti-Atlas*. Paris : Larose, 5-79.

— 1978 L'Agadir berbère : une ville manquée ?, *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* 26 : 5-12.

— 1985 Agadir. In G. Camps (dir.) *Encyclopédie berbère II. Ad-Ağuh-n-Tahlé*. Aix-en-Provence : Édisud, 236-239.

Almukhtar Sūsi, M. [sans date] *Khilal jazula*, Tétouan.

— 1961, *Alma'sūl*. Casablanca : Annajah.

Amahan, A. 1998 *Mutations sociales dans le Haut Atlas. Les Ghoujdama*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Casablanca : La Porte.

— 1999 Structures sociales et développement économique local. In D. Khrouz (dir.) *Pour une approche alternative de l'analyse du développement*. Casablanca : Najah el Jadida, 115-133.

Ayoub, A. & Le Quellec, J.-L. 1981 Gasr al-Hâg. Un grenier fortifié dans la Djefara lybienne. In M. Gast & F. Sigaut (dir.) *Les Techniques de conservation des grains à long terme* 2. Paris : CNRS Éditions , 3-18.

Bédoucha, G. 1976 Système hydraulique et société dans une oasis tunisienne, *Études rurales* 62 : 39-71.

— 1993 The Watch and the waterclock. Technological choices/social choices. In P. Lemonnier (dir.) *Technological Choices. Transformation in material cultures since the Neolithic*. Londres : Routledge, 77-107.

Bernard, A. 1921 *Enquête sur l'habitation rurale des indigènes de l'Algérie*. Alger : Fontana.

— 1924 *Enquête sur l'habitation rurale des indigènes de la Tunisie*. Tunis : Barlier.

Berque, J. 1978 *Structures sociales du Haut Atlas. Suivi de retour aux Seksawa*. Paris : PUF.

Capot-Rey, R. 1956 Greniers domestiques et greniers fortifiés au Sahara. Le cas du Gourara, *Travaux de l'Institut de recherches sahariennes* 14 : 139-158.

Charbonneau, J. (colonel d'infanterie) 1936 *Sur les traces du Pacha de Tombouctou. La pacification du Sud-Marocain et du Sahara Occidental*. Paris, Limoges, Nancy : Charles-Lavauzelle & Cie.

Delaigue, M.-C. & al. 2006 Etnoarqueología de los graneros fortificados magrebies : el *agadir* de *Id Aysa* (Amtudi, Marruecos). In I. Briz i Godino, *Etnoarqueología de la Prehistoria : más allá de la analogía*. Barcelone : CSIC, 161-172.

Despois, J. 1935 *Le Djebel Nefousa (Tripolitaine). Étude géographique*. Paris : Larose.

— 1953 Greniers fortifiés de l'Afrique du Nord, *Les Cahiers de Tunisie* 1 : 38-58.

Faublée-Urbain, M. 1951 Magasins collectifs de l'Oued el Abiod (Aurès), *Journal de la société des africanistes* 21 : 139-150.

— 1955 Sceaux de magasins collectifs (Aurès), *Journal de la société des africanistes* 25 : 19-29.

Garrigues-Cresswell, M. 1998 À propos des céréales en pays berbère, *Techniques & Culture* 31-32 : 307-320.

Gellner, E. 1969 *Saints of the Atlas*. Londres : Weidenfeld & Nicolson.

Herzini, A. & al. 1996 Électrification et changements dans la vie quotidienne d'un village de montagne (Haut Atlas central, Maroc), *Revue de géographie alpine* 4 : 121-131.

Jacques-Meunié, D. 1951 *Greniers-Citadelles au Maroc*. Paris : Arts et Métiers Graphiques (Publication de l'Institut des hautes études marocaines, LII).

Jamous, R. 1981 *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Laoust, E. 1920 *Mots et choses berbères*. Paris : A. Challamel.

Louis, A. 1965 Greniers fortifiés et maisons troglodytes. Ksar-Djouama, *Institut des belles lettres arabes* 112 : 373-400.

— 1975, *Tunisie du Sud. Ksars et villages de crêtes*. Paris : CNRS Éditions.

Mahdi, M. 1999 *Pasteurs de l'Atlas. Production pastorale, droit et rituel*. Casablanca : Najah el Jadida.

Marcy, G. 1942 Un règlement coutumier de guelâa chez les Chaouïa de l'Aurès, *Éducation algérienne* 1 : 33-38.

Montagne, R. 1929 Un Magasin collectif de l'Anti Atlas. Lagadir des Ikounka, *Hespéris* 9 : 145-266.

Naji, S. 2006 *Greniers collectifs de l'Atlas. Patrimoines du Sud marocain*. Aix-en-Provence : Édisud, Casablanca : La croisée des chemins.

Pascon, P. 1984 *La Maison d'Illigh et l'histoire sociale du Tazerwalt*. Rabat : SEMER.

Peyron, M. & Vignet-Zunz, J. 1999 Greniers. In G. Camps (dir.) *Encyclopédie berbère XXI. Gland-Hadjarien*. Aix-en-Provence : Édisud, 236-239.

Rivière, T. 1938 L'Habitation chez les Ouled Abderrahman Chaouïa de l'Aurès, *Africa* 11 : 294-311.

Rosenberger, B. 1970-1971, Tamdult cité minière et caravanière IX-XIV^e siècle, *Hespéris-Tamuda* 11-12 : 103-139.

Sorand, C. 1987 La Guelâa aurassienne, *Awal* 3 : 139-146.

RÉSUMÉ

Une technique d'engrangement, un symbole perché : le grenier fortifié Nord-africain. Cet article propose une nouvelle lecture des techniques mises en oeuvre dans les greniers fortifiés (*agadir* pl. *igudar*) d'Afrique du Nord à partir d'une étude de cas menée dans l'oasis d'Amtudi (province de Guelmin, Maroc). Ces greniers sont des forteresses dans lesquelles s'alignent les cases où sont entreposées récoltes et divers biens des familles. Ces bâtiments sont pour la plupart abandonnés, mais le croisement des données archéologiques, ethnographiques ainsi que l'utilisation de textes provenant des archives familiales permettent de restituer la place de cette institution au sein de la société.

Les pratiques de l'*agadir* opèrent une médiation entre nature et culture et tentent d'assurer, dans un contexte difficile, la survie du groupe. Mais au-delà des gestes techniques de conservation et de gestion des réserves (essentiellement du grain qui a valeur sacrée), l'efficacité sociale de ces institutions tient surtout à la gestion collective du bâtiment et à la résolution des tensions propres aux conditions de son fonctionnement. Cette technique d'engrangement met en œuvre tous les ressorts de cette société qui symbolise dans cette institution sa force et sa cohésion ; elle forge ainsi l'image idéale, unitaire que le groupe, socialement hétérogène, veut se donner de lui-même. Mais cette situation ne peut avoir lieu que dans les premiers temps, lorsque la communauté construit sa cohésion et son identité car les tensions entre le processus d'engrangement et les enjeux de la formation sociale se traduisent d'abord dans l'hypertrophie de la régulation des pratiques puis dans l'acceptation de déviances et enfin dans la division du groupe et l'édification de nouveaux greniers comme l'attestent les ruines de plusieurs structures dans la vallée. Depuis la Pacification l'abandon de ces pratiques consensuelles s'accompagne d'une modification de l'identité du groupe et de sa cohésion.

ABSTRACT

A technique of garnering, a perched symbol : the North african fortified granary. This article proposes a new interpretation on the techniques that are used in the fortified granaries (*agadir*, pl. *igudar*) in North Africa on the basis of a case study in the oasis of Amtudi (Morocco, province of Guelmin). These granaries are some kind of strongholds in which crops and families' possessions are kept in individual cells. Nowadays, most of these buildings are forsaken but we can place the vital position this institution had played in this society in ancient days by contrasting archaeological, ethnographical evidences with data from families' archives.

The practices of the *agadir* act as intermediaries between nature and culture, and they also make possible the survival of the group in a difficult context. But, beyond technical action for the preservation and management of supplies (mainly corn with sacred value) the social efficiency of these institutions is due especially to the collective control of the building, and to the solution of the tensions proper to the condition of its operation. This technique of garnering makes use of all the resources of this community which symbolize its force and its cohesion in this institution; it makes up the ideal and unitary image that the group, socially heterogeneous, wants to give of itself. However, the tensions between the process of garnering and the stakes of the social formation turn into three consecutive behaviours. First, in the hypertrophy of the regulation of the practices, then in the acceptance of deviations, and finally in the division of the group and the construction of new granaries as the ruins of several structures in the valley attest it. Since Pacification, the abandonment of these consensual practices is accompanied by a modification of the identity of the group and of its cohesion.

MOTS CLÉS

Afrique du Nord, greniers fortifiés, techniques d'engrangement, identité, efficacité sociale

KEYWORDS

North Africa, fortified granaries, identity, social efficiency, techniques of garnering